Géographie de la liberté

Emancipation légale, émancipation foncière et appartenance tribale en Mauritanie

On le sait, la société maure était, et dans une large mesure demeure, organisée en "tribus" (*qabīla*, pl. *qabāʔil*), inscrites elles-mêmes dans un système de "rangs" ou "d'ordres" où l'on distinguait *ḥassān* ("guerriers"), *zawāyä* ("marabouts") et *laḥmä* ou *aznāgä* ("tributaires"). Quel que soit l'ordre dont elles relevaient, les tribus maures incorporaient un nombre plus ou moins important d'esclaves (*aʕbīd*, sg. *ʕabd*) et d'anciens esclaves (*ḥrāṭīn*, sg. *ḥarṭāni*), partageant généralement le même espace territorial commun à l'ensemble de la tribu. Le statut servile était, idéalement, régi, au point de vue juridique, par la version locale de l'islam sunnite malikite. En pratique, la condition des *aʕbīd* et *hrâtîn*, les opportunités de manumission et de promotion qui s'offraient à eux, variaient considérablement selon le groupe statutaire et le rang du "maître" au sein de ces groupes. ***L'inscription territoriale*** et la distance résidentielle, voulue ou imposée, constituaient également un facteur et un marqueur de la plus ou moins grande distance statutaire des dépendants (*aʕbīd* ou *ḥrāṭīn*) vis à vis de leurs "patrons" tribaux. On a observé de longue date, au sein de la société maure, la constitution en villages autonomes de communautés d'anciens esclaves (*ädäbāy*, pl. *ādwābä*), vivant principalement de l'agriculture, comme les trois Garalla (Assaba), objets de l'enquête conduite en 2011 par l'équipe d'Ann McDougall. Les *ādwābä* offraient les lieux d'une amorce d'émancipation où se mêlaient, sans guère de distinction de statut, *ḥrāṭīn* "estampillés" et esclaves plus ou moins marrons, avant que l'exode rural massif consécutif à la vague de sécheresse des années 1970-80 ne vienne briser à une échelle encore plus vaste les liens résidentiels entre "clients" et "patrons". Comme le souligne cependant un document rédigé par un *qādî* de la région de Méderdra, aux toutes premières années de la colonisation[1], la séparation physique permise par les *ādwābä* ne signifiait nullement la fin de la dépendance territoriale, et pas davantage l'autonomie morale, les ci-devant *aʕbīd* étant toujours plus ou moins liés à leurs anciens maîtres à la fois par la terre qu'ils exploitent et les "services moraux" associés au statut de sujétion qui était le leur (capacités juridiques bridées, demande de prestations religieuses, etc.). La notion légale de "patronage" (*walāʔ*) était par ailleurs largement invoquée par les théologiens du cru pour justifier la perpétuation d'un statut de sujétion, et souvent d'exploitation, des anciens esclaves, incorporés comme "pseudo-cousins", après leur manumission, au "groupe en corps" (*ʕaṣaba*) que la *qabīla* est supposée former. Et cela, quel que soit leur lieu de résidence.

J'aimerais, dans les quelques paragraphes qui suivent, interroger les liens enchevêtrés qu'il y a entre statut servile et post-servile, inscription territoriale et appartenance tribale. Après avoir rappelé les rapports privilégiés que la condition servile et pseudo servile entretiennent avec la terre et le travail de la terre dans un cadre tribal, je montrerai les progrès et les limites de l'émancipation de fait, par rupture résidentielle, entre les ci-devant esclaves et leurs anciens maîtres.

---

[1] Bref aperçu sur la condition servile dans la société maure rédigé par Muḥummađun wuld Muḥammad Fāl au début des années 1920 à la demande de l'administrateur colonial, Charbonnier. Manuscrit. Le texte figure dans Yaḥyā wuld al-Barrā, *al-Majmūʕa al-kubrā*…, Nouakchott, 2009, Vol. XII, pp. 6208-6211.

I. Statut du maître, statut de l'esclave et territoire

Le statut et la condition des anciens esclaves de la société maure variaient substantiellement en fonction du statut et du "rang" social de leur maître. Dans l'ordre "traditionnel" des choses, les *aʿbīd* et *ḥrāṭīn* des "guerriers" (*ḥassān*), au demeurant beaucoup moins nombreux, pouvaient participer plus facilement des activités statutaires distinctives de leurs maîtres, à savoir la pratique de la guerre et du pillage. On pouvait ainsi recruter parmi eux des auxiliaires de combat, voire une garde prétorienne tout particulièrement dévolue au service des embryons de pouvoir centralisés là où il y en avait (émirat des Trarza et des Brakna)[2]. Mises à part les restrictions matrimoniales commandées par la règle de l'hypergamie féminine[3], ces anciens esclaves accédaient de la sorte à un quasi statut de "guerriers". Et les plus proches parmi eux des familles dirigeantes (émirs, chefferies tribales significatives, etc.) jouissaient, à ce titre, d'une promotion statutaire qui les soustrayaient presque totalement au stigmate de leur ancien statut servile.

Cette possibilité relative de mobilité sociale au sein d'une hiérarchie traditionnelle empreinte d'une forte rigidité est, au moins partiellement, à mettre en rapport avec l'influence moindre des prescriptions réputées islamiques auxquelles le statut des "marabouts" (*zawāyä*) était idéalement associé. Chez ces derniers, - principaux détenteurs de *aʿbīd* et *ḥrāṭīn* au sein de la société maure - la distance générée par l'exclusion de la sphère du sacré et des moyens d'y parvenir (éducation, capital présumé de « sainteté » ou pedigree généalogique, notamment), combinée à la même règle d'hypergamie et à des fonctions économiques statutairement marquées (en particulier le travail agricole) rendaient le franchissement du fossé séparant maîtres et esclaves autrement plus problématique. Même si, ici aussi, la plus ou moins grande rudesse de la condition servile subissait quelque variation en fonction du rang social du maître. Plus il était "élevé", plus la condition des dominés avait de chance de s'en ressentir positivement[4].

Notons donc cette différence essentielle entre *aʿbīd* et *ḥrāṭīn* parmi les *ḥassān* et les *zawāyä* et la place décisive du travail agricole traditionnellement dévolue aux catégories serviles au sein des tribus *zawāyä*, leur statut apparaissant ainsi intimement ***lié à la terre*** et au statut des biens fonciers, à leur lieu de ***résidence***.

Jusqu'au début des années 1970, la société maure comptait une large majorité d'éleveurs nomades[5]. Si la taille des unités résidentielles, des campements, était jadis conditionnée non seulement par les pâturages et les points d'eau, mais également par des considérations sécuritaires — les menaces de conflit poussant au regroupement —, elle connut des variations importantes à partir de l'affermissement de l'emprise coloniale, et en particulier après la seconde guerre mondiale. L'accroissement du nombre de puits pastoraux, la fin de l'ère de la razzia tribale, une succession de bonnes années pluviométriques durant la décennie 1950, tous

---

[2] *ḥrāṭīn* ad-Duḫun dans l'émirat des Trārzä, *ḥrāṭīn* Äwlād as-Siyyid, chez les Brāknä, véritables "esclaves de la couronne", véritables *mamlūk*. Cf. A. W. Ould Cheikh, *Nomadisme, islam et pouvoir politique…*, Thèse, Paris V, 1985, pp. 248-312.

[3] Règle qui veut que, dans le système très hiérarchisé de la société maure, une femme ne puisse, en principe, épouser qu'un homme de statut égal ou supérieur à celui de son père. Un dicton en ḥassāniyya la résume : *ilā tmāss-u aj-jlūd yitgādd-u aj-jdūd* (« quand les peaux se touchent, les aïeux deviennent égaux »).

[4] Un dicton en hassâniyya dit : *ġulz al-ʿabd ällā min ʿarbīh*, "la noblesse de l'esclave est toute entière due à (celle de) son maître".

[5] 65% en 1965 contre 33,16% en 1977. Voir Ould Cheikh, *Problèmes et avenir du nomadisme sahélien. L'exemple de la Mauritanie*, Bamako, Institut du Sahel, 1986, p. 88.

ces facteurs, joints à un relatif assouplissement des entraves à la circulation[6], vont entrainer un net éparpillement des nomades. Celui-ci était cependant plus sensible chez les grands nomades chameliers des zones saharo-sahéliennes, dont les campements pouvaient se réduire à deux ou trois tentes, que chez les petits transhumants bouviers moutonniers des régions méridionales de Mauritanie à la pluviométrie plus généreuse et au peuplement comparativement plus dense[7].

Généralement assez largement minoritaires dans les campements nomades, les esclaves et *ḥrāṭīn*, y remplissaient des fonctions liées aux unités domestiques qu'ils servaient : entretien du bétail, approvisionnement en eau, cuisine et tâches ménagères, et autres activités de même nature. Les pérégrinations des campements offraient parfois des opportunités d'évasion, surtout pour les individus mâles adultes, quand les conditions du service étaient trop brutales ou lorsqu'une mauvaise conjoncture climatique réduisait à l'excès des moyens de subsistance déjà ordinairement parcimonieux. On verra ainsi de nombreux esclaves tenter de trouver refuge dans les villes mauritaniennes, voire dans les pays limitrophes (Sénégal et Mali notamment) à la faveur de la terrible famine des années 1942-43[8]. Et l'effondrement du système de production pastoral engendré par la grande sécheresse du début des années 1970 entraînera un exode encore plus massif et durable en direction des agglomérations urbaines, tout particulièrement de Nouakchott[9].

La sédentarité n'est cependant pas forcément synonyme d'émancipation. Les vieilles cités caravanières du commerce transsaharien (Ouadane, Chinguetti, Tichit et Oualata) et leurs rejetons moins anciens (Atar, Tidjigja, Néma) incorporaient dans leur population une importante couche de main d'œuvre servile et quasi servile. L'individualisation, fort ancienne, de la propriété foncière dans ces bourgades, et le contrôle direct de la terre et du travail agricole par les maîtres *biẓān* d'extraction principalement maraboutique, jointes à la mise en œuvre de stratégies relativement efficaces de prorogation de la dépendance[10], même quand

---

6 Outre les zones mises en défens pour les besoins en pâturages des Groupes (militaires) Nomades de l'administration coloniale, celle-ci intervenait par des « autorisations » ou des refus de circulation accordés à telle ou telle communauté qui souhaitait nomadiser hors de ses parcours habituels.

7 Chez des éleveurs chameliers de la tribu des Ḥmunnāt que j'ai visités en 1980 à une vingtaine de kilomètres au Sud de Néma, le campement n'était composé que de trois tentes d'une même famille. Et le gros du troupeau, qui pouvait couvrir annuellement, durant ses recherches de pâturages, une distance de près de 800 km, était du côté du puits de ət-Tāgurārət (une centaine de kms au nord de Walāta), particulièrement apprécié en raison des étendues salées (*säbḫa*) voisines. Ce troupeau était confié à deux hommes de la famille qui nomadisaient avec. Ces Ḥmunnāt n'avaient pas d'esclaves. J'ai vécu, en revanche, au début des années 1960, dans un campement de bouviers qui n'effectuaient que de deux à trois déplacements par an sur à peine une dizaine de km. Ce campement, situé à une quarantaine de kms au nord de Boutilimit, était composé de 11 tentes, dont trois étaient celles de familles d'esclaves.

8 P. Bonte et A. W. Ould Cheikh, « Production pastorale et production marchande dans la société maure », in P. C. Salzman (ed.), *Contemporary Nomadic and Pastoral Peoples : Africa and Latin America*, Studies in Third World Societies, 17, Williamsburg, Viriginia, 1983, pp. 31-56.

9 Pierre Bonte, « Appartenances tribales et enjeux fonciers pastoraux en Mauritanie : le projet Elevage II », *Etudes Rurales* 2009, 184 : 149-168.

10 Lors d'une enquête effectuée à Chinguetti en 1979, j'avais observé qu'un certain nombre de métayers de cette bourgade — tous *ḥrāṭīn* — avaient été émancipés par leurs propriétaires pour ce que je soupçonnais à l'époque être une double raison. D'une part, les *ḥrāṭīn* en question avaient épousé des femmes libres (*ḥarṭāniyyāt*), et en les émancipant, leur propriétaire évitait que leur descendance — et leur éventuel héritage — ne reviennent aux ayant droit des mères de leurs enfants ou de leurs tuteurs légaux. D'autre part, le lent processus d'endettement auquel les métayers peuvent difficilement échapper leur donnait peu de chance d'accéder à la propriété théoriquement promise par le contrat de bail à complant : quand les palmiers deviennent productifs (il faut 5-6

une manumission formelle a été acquise, faisaient ici du travail de la terre —l'occupation essentielle des *aʿbīd* et *ḥrāṭīn* oasiens — un moyen de perpétuer leur assujettissement, par le biais notamment du métayage.

L'exode en direction des agglomérations administrées par les autorités coloniales a cependant constitué un moyen d'émancipation de fait de bon nombre d'esclaves. Ils y trouvaient à exercer des petits métiers « urbains » (manœuvre, boucher[11], « maçon », ouvrier journalier, domestique…) plus ou moins en continuité avec leur ancien statut. Ils pouvaient partiellement compter sur la protection de l'administration coloniale, qui s'est gardée de promouvoir une politique active d'émancipation, mais qui, dans son voisinage immédiat, pouvait difficilement fermer les yeux sur des pratiques esclavagistes publiques, officiellement hors la loi en France et dans tout "l'Empire". D'autant que parmi ses auxiliaires figuraient nombre de ressortissants des communautés noires du sud de la Mauritanie parfois tentés de venir en aide à ces autres noirs assujettis, venus vivre dans leur voisinage, et au sein desquels ils ont parfois pris femme[12]. Les premiers noyaux de peuplement des petites villes créées (Boutilimit, Aleg, Kiffa, Méderdra, Aioun, Nouakchott…) ou promues (Néma, Atar, Tidjigja…) par la colonisation vont ainsi être constitués en bonne partie de *aʿbīd* désormais largement détachés de leurs anciens maîtres sans être formellement (juridiquement) émancipés. La scolarisation de certains d'entre eux dans l'école coloniale, et néanmoins « républicaine », produira ultérieurement certaines des figures notables de la mobilisation en faveur de l'émancipation[13]. Les progrès récents d'une scolarisation publique, arabisée et islamisée, viendront également atténuer, sur un mode fragile et ambigu[14], le monopole statutaire ancien des *zawāyä* sur la (re)production du savoir légitime.

La sédentarisation rurale, bien plus ancienne, a joué un rôle émancipateur de fait plus ambigu. J'ai mentionné en introduction à ce propos les villages peuplés de *aʿbīd* et *ḥrāṭīn* que sont les *ādwābä*. La constitution de ces villages, vivant principalement de l'agriculture, participait d'une sorte d'établissement par leurs « patrons » tribaux de collectivités vouées à la mise en valeur d'un territoire agricole considéré comme patrimoine tribal et dont les revenus devaient

---

ans) c'est le propriétaire qui les récupère tous ou en bonne partie en remboursement des dettes du métayer, qui aurait dû, en principe, en recevoir la moitié…

[11] Le métier de boucher, en particulier, semble avoir parfois ouvert la voie à une certaine ascension sociale, comme ce fut le cas pour des personnalités connues comme Hammäddi Wuld Maḥmūd, Bilāl al-Djūlī, de même que cela semble avoir été le cas pour l'un des interviewés des enquêtes de 2011, originaire de Guérou : Muḥammäd wuld Bāhu (Adābāy Ähl aš-Šayhib, Assaba, 27 juin 2011).

[12] L'administration coloniale française, surtout à ses débuts, s'est appuyée sur des auxiliaires issus des communautés noires sénégalo-mauritaniennes (wolofs, pulaarophones, soninkés, bambaras), généralement arrivés sans leurs familles : petits employés de l'administration, enseignants, gardes, cuisiniers. Nombre de ces hommes se sont mariés avec des *ḥarṭāniyyāt* (estampillées ou présumées), démographiquement et matrimonialement plus disponibles que les *biẓāniyyāt*, plus rares parmi les premières strates des habitants des petites agglomérations créées ou promues par l'administration coloniale. Ce qui engendra un petit milieu culturellement "métisse" (hassanophone mais avec des patronymes négro-africains) non dénué d'influence auprès de ladite administration en raison de sa proximité d'avec elle, milieu spontanément solidaire des esclaves marrons qui l'alimentaient et qui étaient "noirs" comme lui.

[13] Comme Boubacar Ould Messoud, par exemple, fondateur de l'association « SOS Esclaves » en 1995

[14] Au dire des habitants des *ādwābä* enquêtés en 2011, les effets de la scolarisation y restent très superficiels, même si les autorités mauritaniennes font état de progrès importants dans ce domaine depuis l'indépendance : d'après les données de la Banque Mondiale (http://devdata.worldbank.org/AAG/mrt_aag.pdf), le pourcentage des enfants d'âge scolaire scolarisés serait de 102% (sic) en 2012, alors qu'à l'indépendance (1960) ce taux atteignait à peine 5%.

être, dans une mesure variable, partagés entre les exploitants directs et leurs suzerains[15]. Dans l'ordre traditionnel des choses, la terre était en effet considérée comme un patrimoine collectif de la *qabīla* ou de ses subdivisions[16]. La logique de l'organisation segmentaire voulait que ces subdivisions se réalisassent sur des bases généalogiques, la généalogie fournissant, comme disait Evans-Pritchard, le « squelette conceptuel » de l'architecture segmentaire tribale. Or *aʿbīd* et *ḥrāṭīn* sont au degré zéro de la généalogie[17]. Ils appartiennent à la tribu davantage dans le sens d'être possédés par elle que dans celui d'en partager pleinement « la citoyenneté ». Ils en font en quelque sorte partie sans en faire partie. En tout cas pas quand il s'agit de réclamer l'éminente propriété de la terre. Au reste, les communautés vivant dans les *ādwābä* devaient souvent, en sus de la part de leur revenu agricole allouée à leurs patrons directs (*zawāyä*), s'acquitter de redevances réclamées par les groupes guerriers (*ḥassān*) qui se considéraient comme les véritables suzerains et des *zawāyä* et de leurs dépendants *ḥrāṭīn*. Avec la colonisation, viendront les impôts dus à l'administration.

Malgré toutes ces entraves et restrictions, le regroupement dans des espaces résidentiels séparés portaient cependant en lui les germes d'une autonomie que l'autonomie du travail agricole lui-même, tout exploité qu'il est, rendait possible. Rassemblés dans des zones échappant à la mainmise directe de leurs maîtres, les *ḥrāṭīn* ont appris à développer, dans cet environnement séparé géographiquement — et jusqu'à un certain point culturellement[18] — de celui de leurs maîtres, une vie individuelle et collective autonome qui leur a enseigné, par l'effet même de leur travail, non seulement le sentiment de leur autonomie, mais également celui d'une emprise effective sur des espaces qu'ils percevaient et finiront par revendiquer comme leurs[19]. La multiplication des conflits de propriété autour des zones agricoles entre *ḥrāṭīn* et patrons tribaux observée depuis les années 1950[20], mais plus particulièrement depuis la grande vague de sécheresse de la décennie 1970-80 témoigne de la volonté des anciens dominés de mettre un terme à leur statut d'étrangers sur les terres qu'ils exploitent souvent depuis des générations.

---

[15] Comme le déclarent les interviewés de Garalla lors de l'enquête de 2011.

[16] Pour des indications plus précises sur les régimes fonciers en Mauritanie voir Ould El-Barra et Ould Cheikh, "Il faut qu'une terre soit ouverte ou fermée. Du statut des biens fonciers collectifs dans la société maure", *REMMM* 79-80, 1996/1-2, pp. 157-180.

[17] Muḥammad Sālim Wuld Muḥammadu, *al-Riqq fī Mūrītānyā…*, Nouakchott, 2012, p. 81, mentionne une recherche dévolue aux *ansāb* des *aʿbīd* et *ḥrāṭīn* de sa tribu par Muḥammad Fāl wuld ʿAbd al-Laṭīf dans l'ouvrage (*Ansāb banī Aʿmar Idäyqub al-Daymāniyyīn*) qu'il lui a consacré. Il citerait des poèmes de louanges immortalisant certains d'entre eux… Ce serait, à ma connaissance, un cas unique dans les recherches généalogiques dues à des lettrés maures.

[18] Voir la revendication d'une « culture *ḥrāṭīn* » spécifique, surtout musicale, parfois mise en avant par certains militants de la cause *ḥrāṭīn*: le genre de "gospel" que constitue le *madḥ*; l'usage d'une flûte d'une espèce particulière (*nayffārä*); simulacre de combat dansant au bâton (*liʿb äd-dabbūs*). Au plan des échanges matrimoniaux, on peut mentionner, la relative indifférence des *ḥrāṭīn* à l'idéal de l'alliance avec un parent proche, et, parmi les *aʿbīd,* l'existence, même perçue comme un stigmate, de nombreuses naissances hors mariage. Ce qui n'est évidemment pas de nature à faciliter un rattachement généalogique reconnu dans le contexte d'un système patrilinéaire…

[19] Les interviewés de Garalla revendiquent clairement la propriété des espaces agricoles qu'ils cultivent, même s'ils reconnaissent son rattachement à un espace tribal.

[20] Wuld Muḥammadu, *al-Riqq…,* op. cité, pp. 88-89, cite un certain nombre de ces conflits : celui d'un village de l'arrondissement de Boustayla en 1957 qui conduisit à l'emprisonnement à Aïoun de quelques *ḥrāṭīn*; ceux d'al-Mabrūk (préfecture de Tamchaket, 1981), de Knaykir (préfecture de Nbayka, 2008), de Liksayba (préfecture de Rosso, 2011), etc. J'ai observé moi-même des conflits analogues dans la vallée du Gorgol Blanc et du côté d'al-Ghabra (préfecture de Barkéol) en 1978-80.

Le creuset statutaire constitué par les *ādwābā*, la mixité qu'ils permettent de longue date entre affranchis clairement reconnus comme tels par leurs anciens maîtres et individus d'origine servile au statut juridique jugé (islamiquement) plus incertain par leurs ci-devant propriétaires, constituaient cependant, même là où une certaine autonomie de fait était acquise, une sorte de cheval de Troie juridique dont les anciens maîtres ne se sont jamais privés de se servir pour entretenir une mainmise de quelque étendue sinon sur les personnes des *ḥrāṭīn* eux-mêmes, du moins sur leurs biens. C'est toute la question des voies légitimes d'émancipation encore tout récemment posée à diverses reprises par les différentes abolitions que la Mauritanie a connues qu'il faut ici reprendre.

II. Emancipation territoriale et émancipation juridique

Même établis loin de leurs maîtres, comme le notait le *qādî* Muḥummađun w. Muḥammad Fāl au début des années 1920, les *aʿbīd* et *ḥrāṭīn* ne cessaient pas pour autant d'être soumis à la lointaine hégémonie de ces derniers. Non seulement parce que les maîtres en question se considéraient la plupart du temps comme les « propriétaires » en dernier ressort des terres agricoles qu'ils exploitaient, mais également parce qu'ils estimaient avoir toute une somme de « droits moraux », au reste généralement reconnus par les *aʿbīd* eux-mêmes, sur leurs dépendants, l'esclave étant un mineur juridique dont la vie civile (mariage, engagements contractuels, succession patrimoniale …) est théoriquement soumise à la tutelle de son maître.

La littérature des *fatāwā*[21] est remplie de débats et d'évocations de cas qui traitent de l'étendue de l'emprise des maîtres et ci-devant maîtres sur leurs esclaves et anciens esclaves. Il y a, surtout aujourd'hui, un fossé considérable entre l'autonomie de fait des anciens esclaves et l'appareillage juridique musulman qui lui servait naguère de cadre légal, comme le montrent les résultats des enquêtes menées dans le cadre de la recherche conduite par Ann McDougall et son équipe en 2011. Cependant, le retour sur certains aspects de ces débats ne me semble pas sans intérêt, car ils continuent à alimenter des luttes de libération dans l'imaginaire : en porte témoignage la récente incinération de certains éléments du corpus juridique malikite par le leader de l'association anti-esclavagiste IRA[22].

Dans la vision traditionnelle des choses, les esclaves au sein de la société maure, comme du reste au sein de l'ensemble des sociétés musulmanes, étaient considérés comme « légitimement acquis » par trois voies principales : (1) les prises de guerre réalisées chez des non musulmans dans le contexte du *jihād*; (2) l'héritage (le statut se transmettait en lignée utérine); (3) l'acquisition par achat ou par don. La manumission, quant à elle, pouvait s'obtenir : (1) par une décision magnanime unilatérale du maître, immédiate (*ʿitq*) ou viagère (*tadbīr*); (2) par rachat (*mukātaba*); (3) par incapacité du maître à entretenir son esclave ou par excès de brutalité à son endroit; (4) enfin, pour une femme esclave, en devenant la mère

---

[21] La monumentale encyclopédie en 12 volumes récemment publiée par Yaḥyā Wuld al-Barrā (*al-Majmūʿa*, op. cité) en donne le plus large aperçu produit à ce jour.

[22] Le vendredi 27 avril 2012, Birâma Ould Dah, président de l'association IRA, aurait procédé à l'incinération d'exemplaires d'ouvrages malikites (lesquels ? sous quelle forme ? en quelle quantité ? On ne sait) accusés de légitimer les pratiques esclavagistes en Mauritanie. Cette action qui lui valut d'être arrêté en compagnie de dix de ses compagnons et inculpé "d'atteinte à la sûreté de l'Etat" a suscité un vif débat au sein de l'opinion mauritanienne dont les sites internet se sont largement fait l'écho. Par exemple : http://www.alakhbar.info des 23/05/2012; 26/05/2012; 04/06/2012; 06/06/2012; 05/07/2012; 14/07/2012; http://www.aqlame.com du 04/06/2012

d'un enfant (*umm al-walad*) issu des œuvres de son maître, ce qui lui ouvre accès à la liberté au décès de ce dernier[23].

Aujourd'hui, nombre de ceux qui s'expriment sur le sujet de l'émancipation d'un point de vue islamique — et en Mauritanie, il n'y a guère de légitimité concevable, pour l'heure, en dehors du cadre de l'islam — ne retiennent comme fondement légal de mise en esclavage que la capture de sujets non musulmans dans le contexte du *jihād*[24]. Comme s'ils souhaitaient « effacer » les séquelles juridiques des autres modes de légitimation de l'esclavage retenues par les *fuqahāʾ biẓān*. Notons au passage la ***dimension territoriale*** de cet argument, qui repose sur l'opposition, naguère jugée canonique, entre *dār al-islām* et *dār al-ḥarb*[25], territoires sous contrôle musulman et « zone de guerre », englobant tout ce qui n'est pas directement sous administration musulmane. Comme si l'esclavage ne pouvait s'appliquer en toute légitimité qu'à des « étrangers », radicalement étrangers, résidant en terre étrangère.

L'argument de « l'étranger non musulman » se combinait jadis, dans la littérature juridique, à des esquisses typologiques des populations considérées comme fondamentalement étrangères au *dār al-islām*, et donc légitimement candidates à l'asservissement. On trouve dans les célèbres réponses d'Aḥmad Bāba[26] aux gens du Tuwāt, la première de ces esquisses, pour la région qui nous intéresse. Dans ce hit-parade, hélas pour eux ! les Bambara (Bamana), considérés comme razziables et asservissables à volonté, ont toujours occupé une place privilégiée. Le critère de l'altérité géographique et religieuse se combine parfois ici avec celui de la pigmentation pour donner un semblant d'assise de légitimité à la mise en esclavage des noirs[27], ou à tout le moins pour contester leur appartenance pleine et entière à la partie délibérante et proprement humaine de la *umma*[28].

---

[23] Les « classiques » du malikisme, à commencer par Mālik lui-même, ont consacré des passages ou des chapitres entiers à la réglementation de l'esclavage. Voir notamment : *Muwwaṭṭaʾ al-imām Mālik. Riwāyat Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī*, al-Maktaba al-ʿilmiyya, sans lieu, ni date, pp. 298-300 et 306 ; *al-Mudawwana al-kubrā li-l-imām Mālik ibn Anas*, Beyrouth, 1998, Vol. III, pp. 1165-1222, 1330-1448, Vol. V, pp. 2305-2313, Vol VI, pp. 2770-2777 ; Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Risāla*, in al-Ābī al-Azharī, Tunis, s. d., pp. 536-548 ; Ḫalīl, *Muḫtaṣar*, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1981, pp. 292-300 ; *al-Ḫirsšī ʿalā Muḫtaṣar Ḫalīl*, Beyrouth, s. d., Vol. VIII, pp. 113-167; Maḥanḍ Bāba w. Aʿbayd, *Muyassar*, Nouakchott, Dār al-Rudwān li-l-našr, 2003, Vol IV, pp. 271-294. Pour les *fatāwā* relatives au sujet, voir notamment Yaḥyā w. al-Barrā, *al-Majmūʿa*, op. cité, Vol. XII, pp. 6179-6282.

[24] Même s'ils ajoutent que la légitimité de l'esclavage est aussi fondée sur deux autres considérations de caractère quelque peu performatif : (1) la "piété" des aïeux qui le pratiquaient; (2) l'absence de revendication de liberté parmi les esclaves eux-mêmes. In Wuld Muḥammadu, *al-Riqq…*, op. cité, p.108.

[25] Certains théologiens évoquent également des situations intermédiaires : un « territoire du compromis » (*dār al-ṣulḥ*) et un « territoire de la trêve » (*dār al-hudna*). Cf. *Encyclopédie de l'Islam* pour ces deux entrées.

[26] Aḥmad Bāba, *Miʿrāj al-Ṣuʿūd. Aḥmad Bāba's Replies on Slavery*. Annoted and translated by John Hunwick and Fatima Harrak, Rabat, Institute of African Studies, 2000, p. 67 (du texte arabe).

[27] Muḥummaḏun w. Muḥammad Fāl (op. cité. manuscrit) "explique" ainsi la malédiction qui fait des Noirs les victimes par excellence de l'esclavage : « La couleur la plus fréquente parmi les esclaves est le noir. On dit qu'ils appartiennent à la descendance de Ḥām, fils de Nūḥ (Noé), et l'on attribue à leur noirceur diverses causes auxquelles al-Badawī, l'auteur du poème sur les généalogies (*naẓm al-ansāb*), a fait allusion. En ce qui concerne les populations noires (*al-sawādīn*), elles descendent de Kūš b. Ḥām b. Nūḥ. On raconte que lorsque Nūḥ, à bord de l'Arche (*al-fulk*) visita la Kaʿba (*al-bayt al-ḥarām*), il mit en garde les hommes contre toute relation avec les femmes, et que Ḥām ne tint aucun compte de cette mise en garde. Mais ceci relève des récits non vérifiés (*al-ḥikāyāt allatī lam tuḥarrar*) ». Le thème de la malédiction qui pèse sur la descendance (noire) de Ḥām, fils de Noé, associé à son impudicité, est issu de *La Bible* (*Gen*. 9).

[28] Cela concerne en particulier le refus d'octroyer aux esclaves, sinon la fonction d'*imām* en général, du moins celle d'*imām* de la prière du vendredi. Wuld Muḥammadu, *al-Riqq…*, op.cité, p. 111 sq., relève que les rapports

C'est aussi ce genre d'argument qui sera mobilisé pour justifier la mainmise « protectrice » des anciens maîtres sur leurs ci-devant esclaves, même lorsque les *ḥrāṭīn* sont séparés d'eux géographiquement (par exemple dans les *ādwābä*) et qu'ils ont juridiquement été émancipés. Trois problèmes liés à la fois à l'émancipation légale, à l'appartenance tribale et au territoire méritent ici d'être évoqués, en raison d'une part de leur impact historique sur l'émancipation de fait dont je cherche à évaluer les progrès, en raison d'autre part de leur portée actuelle pour les enjeux d'émancipation, symboliques ou réels, auxquels la société maure se trouve confrontée. Il s'agit de la question du *walāʾ*, de celle de la *zakāt* de biens des *mawālī* et de celle du métayage.

La règle islamique veut que celui qui émancipe un esclave génère avec lui une relation de « patronage » (*walāʾ*) et des liens juridiques de solidarité, analogues à ceux qui résultent de la parenté (*nasab*). Mais les propriétaires parmi les *zawāyä* maures précoloniaux, peu enclins à libérer leurs esclaves, pour ne pas les priver « de la protection de la tribu », nous dit al-Šayẖ Sidiyya al-Kabīr (m. 1868), étaient, en revanche, très tentés de traiter leurs « clients » émancipés comme des pourvoyeurs de ressources, taillables et corvéables à merci, comme le note dans la même *fatwā*, en en contestant le bienfondé, ce lettré du XIX[e] siècle :

> Sachez que le *walāʾ* est un lien de solidarité (*luḥma*) comparable à celui de la généalogie (*nasab*). Il ne constitue pas un droit de propriété comme le prétendent certains ignorants. Le "patron" (*al-mawlā al-aʿlā*) n'a sur son "client" (*al-mawlā al-asfal*) aucun droit particulier, tribut (*ġarāma*) ou autre. Il est comme son cousin patrilatéral (*ibn ʿammih*). Il en hérite s'il décède sans laisser d'héritier. La tutelle matrimoniale des femmes qui en sont issues lui revient si elles n'ont plus de tuteur légal. Les clients émancipés mâles participent également, au même titre que les cousins, des obligations légales qui incombent à un groupe solidaire tribal. Quant à réclamer au client des étrennes à l'occasion de fête (*faṭarāt*), des vaches à traire, des produits du croit de ses troupeaux, des taxes sur ses récoltes ou des redevances en tissus et autres choses du même genre, cela n'a aucun fondement juridique et le client n'en est nullement redevable. La *šarīʿa* ne permet pas de le lui imposer, pas plus qu'elle n'autorise à exiger du client une redevance en travail. Seules sont licites les cadeaux librement consentis par lui ou les compensations justifiées par un service qui lui aurait été rendu.[29].

A la différence des *ḥassān*, qui ne s'embarrassaient guère d'arguments juridiques pour imposer leurs prélèvements sur les biens de leurs tributaires, *ḥrāṭīn* ou autres, les *zawāyä* ont cherché à donner un fondement légal à la mainmise statutaire et économique qu'ils s'efforçaient d'entretenir avec leurs clients. Voici comment un autre grand lettré du XIX[e] siècle, Maḥanɗ Bāba Wuld Aʿbayd (m. 1860), présente les arguments en faveur du bénéfice que les patrons tirent des biens de leurs clients :

> Les justifications données par les *zawâyâ* concernant les ressources qu'ils tirent de leurs dépendants légaux (*atbāʿihim al-mawālī*) et d'autres sont au nombre de quatre. Trois d'entre elles sont notoires et authentiques, la quatrième est faible. La première veut que si une personne en protège une autre, le protecteur a droit à une compensation matérielle sur les biens de son protégé à la mesure de la protection consentie. La deuxième justification a trait à la prospérité matérielle dont le "patron" aurait ouvert la voie à son "client". Là aussi, il est légitime que le "patron" en tire bénéfice. Certains légistes ont clairement fait mention de la divergence autour du montant de ce bénéfice, s'il s'agit de la moitié ou du tiers du bien acquis sur le mode évoqué,

---

entre la "noirceur" et l'esclavage constituent l'un des facteurs invoqués par certains *fuqahāʾ* maures pour ne pas prier derrière des imām-s sénégalais…

[29] in Hārūn wuld al-Šayẖ Sidiyya, *Kitāb al-aḫbār*, Nouakchott, éd. par Bāba wuld Hārūn, 1998, Vol. II, pp. 190-191

faisant référence à la ˁUtbiyya[30]. La troisième concerne un bien confié à titre de prêt par un patron à un client. Il lui est naturellement loisible d'en user de la part qu'il veut. Ces trois modes ne soulèvent aucune divergence. Quant à la quatrième justification, elle se réfère à un propos attribué par Asbaġ à Ibn al-Qāsim[31] et selon lequel les biens d'une personne qui ne respecte pas toutes les obligations (canoniques de l'islam) peuvent être légitimement appropriés par celui qui réussit à s'en emparer, même si le point de vue le plus communément reçu considère cette appropriation comme illicite. C'est sur ces bases que se sont fondés les *qādî* de Šurbubba[32] et ceux qui les ont suivis. A la base, toute personne qui accomplit un bienfait à l'endroit d'une autre, qu'il s'agisse de (cession de) biens ou d'un travail, et à condition que le bénéficiaire ait eu un besoin incontournable dudit service, ce dernier doit restituer à son bienfaiteur la valeur du bien reçu, même si cette valeur ne porte que sur une estimation. C'est ce que dit Ḫalīl , etc."[33]

La controverse autour des droits que les « patrons » tribaux des milieux *zawāyä* prétendaient s'arroger sur une partie des biens de leurs dépendants *ḥrāṭīn* — notamment la « priorité » que certaines tribus revendiquaient sur le fruit de leur *zakāt* — dans le cadre de la « solidarité tribale » s'est poursuivie tout au long du XIXe siècle[34]. Elle était encore vivace jusque dans les années 1950, après près de quarante années de colonisation française[35]. Les mêmes *fuqahāˀ* continueront à discuter de l'étendue des compétences légales des esclaves et *ḥrāṭīn* bien des années après l'indépendance de la Mauritanie, alors que ***l'émancipation de fait***, liée notamment au divorce résidentiel, avait fait des progrès substantiels. Dans les conditions de séparation où ils se trouvaient d'avec leurs anciens maîtres, quelle est, se demandaient toujours ces *fuqahāˀ*, la valeur de leur témoignage ? Quelle partie de leurs biens peuvent-ils transmettre et ces biens sont-ils assujettis à la dîme légale (*zakāt*)[36] ? Quelle est l'étendue des prérogatives juridiques des esclaves « autorisés » (*maˀđūn*) par leurs propriétaires à commercer ? Et autres questions du même genre relatives à la minorité juridique fondamentale des esclaves.

S'ils se trouve parmi ces *fuqahāˀ* des esprits suffisamment réalistes pour envisager les effets juridiques de l'émancipation de fait des ci-devant esclaves installés dans des *ādwābä* ou des

---

[30] Œuvre du *faqīh* malikite cordouan, Muḥammad b. Aḥmad al-ˁUtbī, m. vers 254-255/868-869.

[31] Le « transmetteur » des propos attribués au fondateur du malikisme et colligés par Saḥnūn dans la *Mudawwana*, citée en note 21 ci-dessus.

[32] Référence au conflit qui opposa, dans les années 1670, un parti de *zawāyä* à une coalition guerrière, et dont la cause immédiate aurait été le refus du paiement de la *zakāt* par un tributaire (Bäbbä aṣ-Ṣgayˁī) aux hommes de Nāṣir al-Dīn, le chef du parti maraboutique.

[33] In Wuld al-Saˁd, *al-Fatāwā*…, Beyrouth, 2000, p 104. Voir également Maḥand Bāba, *Muyassar*, Vol. II, p. 251.

[34] Ce débat a été animé notamment par les écrits de Š. Muḥamd al-Māmī (m. 1865), défendant les droits de sa tribu, les Ahl Bārikalla, à une « priorité » sur la *zakāt* des biens de leurs dépendants, et les réfutations que cette opinion de Š. M. al-Māmī suscita de la part de Muḥammad wuld Muḥammad Sālim (m. 1878). Cf. Š. Muḥamd al-Māmī, *Kitāb al-bādiyya*, op. cité, pp. 99-101, 110-115, 121 et al-Saˁd, *al-Fatāwā* …, op. cité, pp. 101-127. Yaḥyā w. al-Barrā, *Majmūˁa*…, op. cité, Vol. VI, pp. 2231-2251.

[35] On peut citer à ce propos l'exemple des différents procès « en rattachement » auxquels a donné lieu le cas des *ḥrāṭīn* Ähl Umm al-Hādī, cherchant à quitter le giron de leurs anciens maîtres (Ähl Bārikalla) pour celui des Ähl aš-Šayḫ Sidiyya, et qui, grâce notamment à l'appui de certains « cousins » tribaux lointains des Ähl Bārikalla, proches de l'administration coloniale, vont se retrouver contraints de rejoindre leurs anciens patrons, après un procès en appel tenu à Saint-Louis du Sénégal. Cf Wuld Muḥammadu, *al-Riqq fī Mūrītānyā* ..., Nouakchott, 2012, p. 142.

[36] Wuld Muḥammadu (op. cité, p. 111 sq.) cite à ce propos des *fatāwā* de lettrés décédés entre 1972 et 2009, dont une *fatwā* de Buddāh Wuld al-Buṣayrī (m. 2009), considéré jusqu'à sa mort comme le quasi mufti officiel de la République, *fatwā* dans laquelle il traite, invoquant le *Muḫtaṣar* de Ḫalīl, des capacités très limitées des esclaves à disposer de leurs biens. Yaḥyā w. al-Barrā, *Mujmūˁa*…, op. cité, Vol. XII, p. 6212, rapporte la même *fatwā*.

villes, entrainant, par exemple, la validation de leurs transactions commerciales ou l'obligation pour eux de s'acquitter de la *zakāt*[37], d'autres, en revanche, s'obstineront à professer la persistance de leur radicale minorité, même quand deux abolitions officielles seront venues modifier leur statut légal[38]. De fréquentes contestations sont apparues au cours des vingt dernières années autour de problèmes d'héritage qui témoignent du décalage entre volonté d'émancipation de fait et prégnance toujours agissante du corpus juridique islamique portant minorité des esclaves[39].

L'irruption dans le paysage mauritanien de certaines manifestations de « l'islam globalisé » (salafisme, mouvement du *tablīġ*…), portés parfois par des prédicateurs influents (Wuld Sīdi Yaḥya, par exemple) vont contribuer, cependant, au tournant des années 1980, à un début d'émancipation islamique des *aʿbīd* et *ḥrāṭīn*, à un début « d'oubli islamique » de leur ancien statut lorsque commenceront notamment à émerger parmi eux des imām-s[40] et des sermonnaires résolus à bousculer les anciennes hiérarchies et leur appareil religieux de légitimation.

Dans l'arrière-pays rural, toutefois, l'autonomie acquise dont font état les habitants des villages de Garalla, ou une mobilisation énergique pour se soustraire géographiquement à la présence hégémonique des anciens maîtres, comme celle manifestée par les *ḥrāṭīn* Midliš de Livräywä soutenus par les associations abolitionnistes (SOS Esclaves, IRA)[41], ces témoignages d'émancipation de fait attestés par les enquêtes de 2011 déjà citées, ne signifient nullement que le nœud gordien de la question de l'émancipation en milieu rural — la question foncière — ait été définitivement résolue. Le métayage, engageant d'un côté *aʿbīd* et *ḥrāṭīn* comme exploitants directs et de l'autre *biẓān* propriétaires, pèse sans doute encore d'un poids très lourd dans les rapports fonciers de bons nombre d'espaces agricoles. J'en ai moi-même fait le constat, dans une enquête il est vrai un peu ancienne (1995), effectuée dans la région de

---

[37] Yaḥyā Wuld al-Barrā, *Majmūʿa*…, op. cité, Vol. XII, pp. 6218-6224.

[38] Voir les *fatāwā* suscitées par le décret d'abolition de 1980 in Wuld al-Barrā, op. cité, Vol. XII, pp. 6235-6264. Il rapporte en particulier (p. 6244) deux vers, qu'il attribue à Muḥammad Sālim w. al-Maḥbūbī (Wuld Muḥammadu, *al-Riqq*, op. cité, p. 129, les attribue pour sa part à Abīna w. Babāna) qui expriment clairement le refus de l'émancipation décrétée par le gouvernement de Ould Haidala :

> Je prends à témoin mon Dieu, et il suffit comme témoin
> Et je prends à témoin les hommes libres et les esclaves
> Que je n'ai rien à voir avec le décret d'abolition
> Que les esprits dignes notent ceci sur parchemin.

[39] Wuld Muḥammadu (*al-Riqq* …, op. cité, n. 4, pp. 125-126) évoque le cas de la plainte, en 1988, devant le tribunal de Néma, de as-Swäylkä mint Mbārik contestant l'appropriation par Sidātī Wuld em-Māh de l'héritage de son père Mbārik. L'empoignade autour de cette affaire, en conseil des Ministres, entre Jibril w. ʿAbd Allah (Gabriel Cimper), Ministre de l'Intérieur, et Messoud Ould Boulkheir, alors Ministre du Développement Rural et figure éminente du mouvement El Hor, aurait été, *dixit* Wuld Muḥammadu, à l'origine de la sortie de Messoud du Gouvernement.

[40] La question des *imām ḥrāṭīn* est devenue un enjeu politique significatif, objet d'une sorte d'*affirmative action* islamique. Cf. article : *Iktitāb 54 imām min liḥrāṭīn ḫārij al-musābaqa fī iṭār al-tamyīz al-ijābī* ("Recrutement de 54 *imām ḥrāṭīn* hors compétition dans le cadre de la discrimination positive") du site www.aqlame.com du 02/07/2012.

[41] Il s'agit d'une collectivité de *ḥrāṭīn* qui résidaient avec leurs anciens "patrons" de la tribu *zawāyä* des Midliš au lieudit Livräywä, non loin de Tiguent, à une centaine de kms au sud de Nouakchott, sur la route Nouakchott-Rosso. Suite à une altercation entre jeunes *ḥrāṭīn* et *biẓān* qui occasionna quelques blessés et à l'issue de laquelle les *ḥrāṭīn* n'obtinrent pas les réparations qu'ils souhaitaient, ils décidèrent de quitter le village "maure" pour aller établir leur propre village.

Rkiz[42]. Au reste, la multiplication, déjà évoquée, des conflits fonciers entre *ḥrāṭīn* et « patrons » tribaux depuis une trentaine d'années montre bien la persistance du divorce entre le pays légal et le pays réel quand il s'agit de l'émancipation foncière des *ḥrāṭīn.* La persistance de leur marginalisation économique et sociale, objet d'une contestation de plus en plus vigoureuse au fil des trente dernières années, donne toujours à voir le fossé qui sépare émancipation de fait et accès à une réelle égalité avec les « vrais » homme libres.

Conclusion

Les observations de terrain, à l'instar des enquêtes conduites en 2011 par Ann McDougall et son équipe, montrent que les *aˁbīd* et *ḥrāṭīn* se sont largement et massivement détachés de l'emprise directe de leurs anciens patrons et maîtres tribaux *biẓān*, grâce notamment à un divorce résidentiel qui n'a cessé de s'étendre. Cette émancipation de fait, qui continue à se heurter à une multitude d'obstacles (économiques, institutionnels, juridiques…), a ouvert un fossé, une béance, toujours plus accusés entre les anciens modes de légitimation, à base islamo-traditionnelle, de la sujétion, et une demande de reconnaissance, une quête de légitimité paritaire pour la libre humanité des anciens esclaves, d'inspiration, si j'ose dire, « islamo-globale ». J'entends par là une recherche de légitimité qui ne peut renoncer totalement au socle législatif islamique de la juridiction mauritanienne — modérément émancipateur — tout en cherchant du côté des « droits de l'homme » et du soutien international les leviers essentiels de son action. L'ineffectivité perçue des multiples « abolitions » auxquelles la Mauritanie a procédées depuis son indépendance, d'un côté, et la radicalisation du rejet de la législation islamique traditionnelle sur l'esclavage manifestée par le récent « autodafé », de l'autre, traduisent, me semble-t-il, l'ampleur du fossé à l'instant évoqué entre émancipation de fait et émancipation de droit. La très difficile, voire quasi impossible résorption de ce fossé sur un mode islamique, autrement dit l'impossibilité d'une « abolition islamique » de l'esclavage, et plus encore d'un esclavage qui aurait pratiquement cessé d'exister, pousse à déplacer vers le terrain de l'imaginaire les luttes tendant à promouvoir cette "oxymorique" abolition islamique. Comme si la législation devait continuer à courir après une institution servile qui aurait quasiment disparu, mais dont le socle de légitimation — le corpus local de l'islam malikite — se montrerait résolument inapte à se mettre, ***rétrospectivement***, à l'heure de la mondialisation libérale.

Références :

AḤMAD BĀBA, *Miˁrāj al-Ṣuˁūd. Aḥmab Bāba's Replies on Slavery*. Annoted and translated by John Hunwick and Fatima Harrak, Rabat, Institute of African Studies, 2000, p. 67 (du texte arabe).

BONTE Pierre, « Appartenances tribales et enjeux fonciers pastoraux en Mauritanie : le projet Elevage II », *Etudes Rurales* 2009, 184 : 149-168.

BONTE Pierre et OULD CHEIKH Abdel Wedoud, « Production pastorale et production marchande dans la société maure », in P. C. Salzman (ed.), *Contemporary Nomadic and Pastoral Peoples : Africa and Latin America*, Studies in Third World Societies, 17, Williamsburg, Viriginia, 1983, pp. 31-56

---

[42] Ould El-Barra et Ould Cheikh, « Il faut qu'une terre … », op. cité.

al-ḪIRŠĪ, *al-Ḫirshî ʿalā Muḫtaṣar Ḫalīl wa bi-hāmiših ḥāšiyyat ʿAlî al-ʿAdawī*, Beyrouth, Dār al-Fikr, s. d.

IBN ANAS Mālik, *Muwwaṭṭaʾ al-imām Mālik. Riwāyat Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī*, al-Maktaba al-ʿilmiyya, s. lieu, ni date.

IBN ANAS Mālik, *al-Mudawwana al-kubrā li-l-imām Mālik ibn Anas*, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1998

IBN ISḤĀQ Ḫalīl, *Muḫtaṣar*, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1981

MUḤAMD al-MĀMI al-Šayḫ, *Kitāb al-bādiyya*, Nouadhibou, Zāwiyyat al-Šayḫ Muḥamd al-Māmi, 2006

OULD EL-BARRA Yahya et OULD CHEIKH Abdel Wedoud, "Il faut qu'une terre soit ouverte ou fermée. Du statut des biens fonciers collectifs en Mauritanie", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 79-80, 1996/1-2, pp. 157-180

OULD CHEIKH Abdel Wedoud, *Problèmes et avenir du nomadisme sahélien. L'exemple de la Mauritanie*, Bamako, Institut du Sahel, 1986

OULD CHEIKH Abdel Wedoud, "Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale. Essai sur quelques aspects du "tribalisme"", Thèse, Paris V, 1985

al-QAYRAWĀNĪ Ibn Abī Zayd, *al-Risāla*, in al-Ābī al-Azharī, Tunis, s. d.

WULD AʿBAYD Maḥandˁ Bāba, *Muyassar*, Nouakchott, Dār al-Ruḍwān li-l-našr, 2003

WULD al-BARRĀ Yaḥyā, *al-Majmūʿa al-kubrā al-šāmila li-fatāwā wa-nawāzil wa-aḥkām ahl ġarb wa-janūb ġarb al-Ṣaḥrāʾ*, Nouakchott, Mawlāy al-Ḥasan, 2009

WULD MUḤAMMADU Muḥmmad Sālim , *al-Riqq fī Mūrītānyā wa abʿāduh al-šarʿiyya wa-l-siyyāsiyya*, Nouakchott, al-Markaz al-Mūrītānī li-l-dirāsāt wa-l-buḥūṯ al-istrātajiyya, 2012

WULD al-SAʿD Muḥamd al-Muḫtār, *al-Fatāwā wa-l-tārīḫ*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2000

WULD al-ŠAYḪ SIDIYYA, *Kitāb al-aḫbār,* Nouakchott, éd. par Bāba wuld Hārūn, 1998

Abdel Wedoud OULD CHEIKH

Laboratoire d'Anthropologie Sociale

Collège de France

Paris.